

Abhandlungen

Jochen Hörisch

Schlemihls Schatten – Schatten Nietzsches

Eine romantische Apologie des Sekundären¹

*Für Manfred Frank mit herzlichen
Glückwünschen zu den großen Ereignissen
der letzten Zeit*

Wenn manche mystische Kunstliebhaber, welche jede Kritik für Zergliederung, und jede Zergliederung für Zerstörung des Genusses halten, konsequent dächten: so wäre Potztausend das beste Kunsturteil über das würdigste Werk. Auch gibts Kritiken, die nichts mehr sagen, nur viel weitläufiger.

Friedrich Schlegel: Lyceum-Fragment 57

Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende, ja es ist der Vorteil lebendiger Zeugung, daß das Gezeugte vortrefflicher sein kann als das Zeugende.

Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre

¹ Dem ersten Teil des folgenden Textes liegen Notizen zu einem Vortrag zugrunde, den ich am 5. Februar 1994 im Rahmen der „Freiburger Kulturgespräche im Marienbad“ (Freiburg/Breisgau) gehalten habe. Die anschließende Podiumsdiskussion mit Dirk Baecker, Norbert Bolz, Bazon Brock und George Steiner ist im Katalog „Aura“ der Wiener Secession 2.9.–16.10.94 (pp. 78–92) wiedergegeben. Dem zweiten Teil des vorliegenden Textes liegt mein Beitrag zur Konferenz „Nietzsche today“ zugrunde, die unter Leitung von Bernd Hüppauf am 7. und 8. Oktober 1994 an der New York University stattfand.

Der wundersame Schatz im geheimen Schrein

In Adelbert Chamissos Fragment gebliebener Dramatisierung des Fortunatus-Stoffes² gibt es eine so tiefsinnige wie oberflächliche Passage. Andolosia, der zusammen mit seinem Bruder Ampedo das unablässig Geld spendende Glückssäckel seines Vaters geerbt hat, zieht es hinweg aus der monetären Sphäre des Profanen und Sekundären. Er begibt sich, wie es sich für Leute gehört, die von allem genug und übergenuß haben, auf die Suche nach dem schlechthin Einen, nach dem in jedem Sinne Primären, nach dem wunderbaren Schatz im geheimen Schreine, in dem der transzendente Sinn verschlossen liegt und darauf wartet, sich real gegenwärtig zu offenbaren.

Fernher, aus geheimem Schreine,
Winkt ein Schatz so wunderbar.
Weiß allein selbst wen er meine,
Und den Ort, wo er bewahrt.
Und wir streben, und wir meinen,
Streben, meinen immerdar,
Schweifen durch des Lebens Weite,
Und verachten die Gefahr.
Wir begehren nur das *eine*,
Wir begehren immerdar,
Immerdar auch wills erscheinen,
Ach! verschwinden immerdar.³

Der romantische Text liest sich wie ein früher Test auf George Steiners fundamentalistische Ästhetik der realen Gegenwart. Der ferne geheime Schrein mit seinem wunderbaren Schatz, der sich von keinem Interpreten dazwischen reden läßt, weil er allein weiß, wen er meint und wo er bewahrt ist, setzt ein Begehren frei, das zum Scheitern verurteilt ist: das Begehren nach dem Einen, das die vielen Zerstreuungen hinter sich läßt, nach dem realpräsentem Zentrum, das alles Periphere vergessen macht, nach dem Primären und Ursprünglichen, das alles Sekundäre zur bloßen Peinlichkeit degradiert. Zum Scheitern verurteilt ist das Begehren nach dem Einen, Realpräsentem und Primären, weil diesem ein systemisches

² Das Dramenfragment entstand zwischen dem 22. August und dem 22. Oktober 1806 während des Weserfeldzuges; es wurde mit Ausnahme der Gedichte ‚Gesang auf dem Schiffe‘ und ‚Katzennatur‘ erst 1895 posthum veröffentlicht.

³ A. von Chamisso: Fortunati Glückseckel und Wunschhütlein – Ein Spiel; in: Chamisso: Werke in zwei Bänden, erster Band, edd. W. Feudel und Ch. Laufer. München/Wien 1982, p. 612. Dieses Gedicht wurde unter dem Titel ‚Nach der Abfahrt‘ im ‚Jahrbüchlein deutscher Gedichte auf 1815‘ publiziert.

Paradox oder – um mit Goethe zu formulieren – ein offenkundiges Geheimnis innewohnt. „Immerdar auch wills erscheinen, / Ach! verschwinden immerdar.“ Offenbar ist das Geheimnis dieses Eines: es ist so präsent wie absent, es ist nur als absentes präsent, seine Präsenz ist eins mit seiner Absenz.

Als Geheimnis ist es offenbar, und weil es offenbar ist, ist es kein Geheimnis. Eben deshalb kann man viel hineingeheimnissen. Da der strahlende und doch im Schrein verschlossene Sinnschatz zwar „immerdar erscheinen will“, aber eben nicht immerdar (sondern in christlichen Kulturkontexten allenfalls jeden Sonntagmorgen nach der Wandlung, wenn das Ding heilig ist und nicht mehr profan) realpräsent ist, da der Sinn, den er spendet, sich offenbar nur als entziehender vollziehen kann (tiefsinnigerweise wird ja auch die in den realpräsenten Leib des Gottessohnes transsubstantiierte Oblate nicht etwa unablässig angebetet, sondern verzehrt⁴), da demnach sein Erscheinen so unablässig ist wie sein Verschwinden (beide Prozesse haben „immerdar“ statt), sind supplementäre und also immer schon sekundäre Verse wie die Chamissos nicht nur möglich, sondern, gerade wenn man zentralen Sinn verdichten will, auch unvermeidbar. Am Anfang war das Sekundäre, denn im Ur/sprung ist das Eine und Primäre immer schon zersprungen. Schon darum ist das unablässige Gerede, das vergeblich die Lücken, Risse und Abgründe zwischen Erscheinen und Verschwinden zu füllen versucht, geboten. Das Tabernakelmodell des absent-präsenten, verschlossen-erschlossenen Realsinns ist tiefsinniger als die ihm litierte Theologie, die die dekonstruktiven Untiefen dieses (Realsinn versprechenden und sich dabei unablässig versprechenden) Modells vergessen machen will.

Daß realpräsentere Sinn dieser differenten Einsicht zum Trotz eine reizvolle und verführerische Halluzination ist, weiß auch Chamissos fortschreitendes Drama. Es zeigt gleich in der folgenden Szene Andolosia nach glücklicher Überfahrt am Ziel: am Hof des englischen Königs. Die Überfahrt aber hat ihn, wie er alsbald bemerken muß, wohl auf die andere Seite (einer Unterscheidung – z. B. von Insel und Festland) übersetzt, aber damit nicht schon in transzendente Sphären versetzt. Auf der anderen Seite des Wassers glänzt nämlich nicht das schlechthin Andere, sondern wartet nur das Andere dessen, was er verlassen hat. In England nimmt nun der Sohn des Fortunatus (und bezeichnenderweise handelt das romantische Drama anders als die frühneuzeitliche Roman-

⁴ Cf. J. Hörisch: Brot und Wein – Die Poesie des Abendmahls. Ffm 1992

vorlage nur von den Söhnen des Fortunatus und also auch in dieser Hinsicht von „Sekundärem“, genauer: von zwei sekundären Söhnen) auf seiner Suche nach dem primären Sinn und dem Sinn des Primären an einem Turnier teil, um die Königstochter Agrippina zu gewinnen. Schöne und kluge Frauen sind eben (zusammen mit Fetischen) seit jeher der Inbegriff des Primären und des primär-sinnlich erfahrbaren Sinns. Das Turnier aber findet nicht einfach nur statt, es muß vielmehr erst im Namen des Königs durch seinen Kanzler kunstvoll ins Leben gerufen und also, bevor es tatsächlich statthat, ausgerufen werden. Diese Ausrufung geschieht nun in so übermäßig kunstvoller Weise, daß der „Kontrakt zwischen Welt und Wort“⁵ (George Steiners Formulierung ist im Englischen suggestiver: „world and word“), den die Kanzlerworte doch stiften wollen, im Augenblick seiner Stiftung auch schon überstrapaziert und dekonstruiert sein wird.

In formvollendeten Terzinen verspricht der Kanzler, der von sich sagt: „Der König spricht zu euch aus meinem Munde“, in ebenso formvollendeten wie von Inhaltslosigkeit bedrohten Sekundärworten also verspricht der Kanzler „der Spiele Deutung die nun enden.“ Diese sekundäre Deutung vergänglicher Turnierspiele, die früher ist als das, was sie deuten⁶, ist unüberhörbar kunst- und tiefsinnig, nicht aber leicht verständlich. Wie auch sollten Worte, die das Verhältnis von „world and word“, von Sein und Sinn umkreisen, leicht verständlich sein? Verwickeln sie sich doch a priori in die Paradoxie, daß das ontosemiologische Verhältnis von „world and word“, von Sein und Sinn nicht von einer Instanz ausgesprochen werden kann, die nicht selbst wiederum der semantischen Sphäre zugehörig wäre. Wie „les mots et les choses“ zueinander stehen, können eben nur die flottierenden Zeichen, nicht aber die Dinge sagen. Die Dinge könnten es (darauf vertrauen die Mystiker von den Ursprüngen bis zu Wittgenstein) allenfalls zeigen bzw. offenbaren. Eine solche Offenbarung aber läßt sich ersichtlich nicht in intersubjektiv und interkulturell zustimmungspflichtige Theoriesprache übersetzen: sie ist offenbar nicht evident und ersichtlich nicht offenbar. Denn es gibt ganz offenbar unterschiedliche Offenbarungsreligionen.

⁵ George Steiner: Von realer Gegenwart – Hat unser Sprechen Inhalt? München/Wien 1990, p. 127 (und öfter, cf. pp. 118, 123, 160, 176)

⁶ Cf. Thomas Mann, der seine Joseph-Gestalt das „Geheimnis der Träumerei verraten“ läßt: „Die Deutung ist früher als der Traum, und wir träumen schon aus der Deutung.“ (Joseph der Ernährer, Frankfurter Ausgabe, ed. P. de Mendelssohn. Ffm 1983, p. 83)

Dieser ur/sprünglichen Einsicht in die ontosemiologische Suprematie der unsicheren Zeichen über die (vermeintlich) festen (tatsächlich aber zeitlich hinfälligen) Dinge sind auch die sekundären Deutungsworte des Kanzlers in Chamissos protoromantischem Drama verpflichtet.

Es scheint gesprochenes Wort rasch zu verschweben,
 Das Lied ein gleiches Schicksal zu erfassen,
 Und selbst vollbrachte Taten zu entleben.
 Es will die Luft den flüchtigen Schall verlassen,
 Nicht das Moment, das zu der Vorzeit Tiefe
 Sich ewig senket, Spuren hinterlassen.
 Doch unverloren harret, was einst riefte
 Die Zeit zum Dasein aus des Nichtseins Orte,
 Ob Zukunftskeim es lautlos annoch schliefe.
 Gesprochenes Wort dringt durch des Ohres Pforte.
 Es lebt sein Leben in des Busens Schreine,
 Und Taten sind ans Licht erblühte Worte.

Das ist schön gesagt, aber schwer zu verstehen und zu deuten. Daß es um die „Deutung (der Spiele,) die nun enden“, paradox bestellt ist, erkennt zuerst der Narr des Königs. Ist es doch sein Amt, Paradoxien nicht, wie üblich, zu tabuisieren, sondern zu beobachten und auszusprechen. Der Narr hat die Lacher auf seiner Seite, wenn er des Kanzlers administrativen Terzinen-Tiefsinn entschlossen in jenen Klartext übersetzt, der ohne Sinn- und Sinnen-Verluste nicht zu haben ist: „Hör mal Papa, ich habe ihn zwar eben sowenig verstanden wie du, aber er spricht doch gut, dein Kanzler, und mich dünkt daß er in vielen Worten gesagt hat, was ohne die vielen Worte ganz klar geblieben wäre.“⁷

Der Witz dieser Narren-Äußerung ist auch für die Zeitgenossen des Romantikers Chamisso unüberhörbar, die auf den Genuß der Lektüre von George Steiners Polemik gegen alles Sekundäre⁸ noch verzichten mußten. Die Kanzlerworte sind nämlich ebenso wie die des Narren sowohl dem Register des Primären wie dem des Sekundären, Kommentierenden, Abkünftigen, Überflüssigen und bloß Geschwätzigem zuzurechnen. Sie gelten zu Recht als Primärliteratur, der sich Sekundärliteratur (wie die vorliegende) zuwendet und die Sekundärliteratur häufig genug für eigene Zwecke entwendet⁹.

⁷ L.c., p. 616 sq.

⁸ Cf. George Steiner: l.c.

⁹ Cf. Jochen Hörisch: Die Wut des Verstehens – Zur Kritik der Hermeneutik. Ffm 1988

Und sie sind überdies ganz ausdrücklich primäre Stiftungsworte, die Ereignisse allererst ins Sein rufen wollen. Doch sie, die stiftenden Worte, sind zugleich auch kommentierende Wörter. Und als solche sind sie von einer outrierten, überflüssigen, artifiziellen Schönheit, die darin beruht und davon bedroht ist, daß sie bloß „words, words, words“ häuft. Die kritischen Worte des Narren über die überflüssigen Worte des Kanzlers verringern die Menge des Gesagten nicht. Nicht nur wir Philologen stellen eben einen Haufen Wörter neben einen Haufen Wörter. Was sonst auch sollten wir tun – zumal seitdem wir wissen, daß wir nicht nicht kommunizieren können? Schweigegebote sind ohne schreckliche Paradoxien und totalitäre Implikationen nicht über einige wenige kairologische Augenblicke hinaus zu realisieren.

Die Paradoxien vermeintlich primärer Worte illustriert auch der romantische Dramentext. Nachdem der Kanzler, der Narr und der König ihren Senf dazugegeben haben, sind der unklaren, klärenden und weiter verunklarenden Worte genug gesprochen. Das sich anschließende Turnier sorgt für Klarheit. Es reduziert überkomplexe Werbungsworte um eine schöne Frau in handgreiflichster Weise. Einer muß der Erste sein. Andolosia gewinnt die Hand Agrippinas; er wähnt sich im auratischen Kreis des sinnlich erfahrbaren Sinnschreins; und er opfert (in einer dichten Szene, die Kästchensymbolik und Danaemotivik verwebt: „Andolosia zieht den Seckel hervor und wirft Gold in ihren Schoß“ lautet die Szenenanweisung) diesem primären Schrein den Inbegriff des Sekundären: das Gold aus seinem Geldseckel. Doch Agrippina hat ersichtlich Lust auf mehr; die einzelnen Goldstücke interessieren die Schöne weniger als die „Quelle“, die das Gold im Übermaß hervorbringt. Deshalb reicht sie Andolosia einen Schlaftrunk, raubt ihm das Glücksseckel und ersetzt es durch ein Double. Und es beginnt jenes Katz- und Maus-Spiel zwischen Agrippina und Andolosia, zwischen Liebe und Geld, zwischen Primärem und Sekundärem, das Chamissos berühmtes Katzenlied besingt. „Immerdar auch wills erscheinen, / Ach! verschwinden immerdar.“

Primäre Sprache – sekundäres Geld

Nicht umsonst hat der Fortunatusstoff, der sich im 16. Jahrhundert in den Zentren des neuzeitlichen Geldverkehrs durchsetzte (Hans Sachs dialogisierte den Stoff 1553, Thomas Dekkers Stück ‚The Pleasant Comedie of Old Fortunatus‘ erschien 1600 in Lon-

don¹⁰, das Stück wurde schon 1620 ins Deutsche übersetzt und fand offenbar weithin Beachtung, um 1615 erschien der ‚Kasseler Fortunat‘, und im Jahre 1643 veröffentlichten Johannes Gibertius und der Niederländer Bernard Fonteyn ihre Versionen) – nicht umsonst also hat nach dieser seiner frühen Entfaltung der Fortunatus-Stoff in der Romantik eine zweite Hochkonjunktur¹¹. Stellt er doch die Startbedingungen der sich schnell beschleunigenden Neuzeit und ihr Leitmedium dar. Und daß diese Startbedingungen monetär formiert sind – daran lassen die romantischen Prosaisten keinen Zweifel. An kaum einer anderen Epoche sind sie weniger interessiert als am Mittelalter¹². Allenfalls fasziniert sie dessen Herbst und Ende. Die großen romantischen Prosatexte spielen mit bemerkenswerter Regelmäßigkeit im Augsburg der Fugger und im Nürnberg des 15./16. Jahrhunderts. Nach Augsburg reist (um die Lebensdaten seines historischen Vorbildes unbekümmert) in Begleitung von Kaufleuten der Protagonist von Novalis' Bildungsroman – Heinrich von Ofterdingen; von dort aus bricht Chamisso's Fortunatus auf, um zu erkunden, wie Geld die Welt zusammenhält; zu Dürers Zeiten ergießt Wackenroders kunstliebender Klosterbruder seinen Herzenskummer über die so prosaische neue Zeit; nicht nur um Dürers willen, sondern auch, um Zeitzeuge der startenden Neuzeit zu sein, will Tiecks vagabundierender Held Franz Sternbald seine Wanderungen am Ort seines Aufbruchs enden lassen: in Nürnberg. Und Arnims Roman ‚Kronenwächter‘ läßt gar seinen Protagonisten Berthold um 1500 im süddeutschen Raum einen Palast Barbarossas zur Tuchfabrik umbauen.

In seinem (romantisch akzentuiertem) Motivzentrum handelt der in all diesen und vielen anderen Texten um 1800 (zumindest ko-)präsen- te Fortunatusstoff von einem doppelten Konflikt: näm-

¹⁰ Cf. dazu die instruktive Arbeit von Klaus Reichert: *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels*. Ffm 1985, die die launisch-weiblichen Aspekte des Geldmotivs bei Dekker herausstellt.

¹¹ Der Stoff des Fortunatus-Volksbuchs von 1509 wurde außer von Chamisso u.a. auch von A.W. Schlegel (1801), Uhland (1814, Fragment geblieben), Tieck (1817, mit ca 500 Seiten der umfangreichste Text des *Phantastus*) und von Wiener Literaten wie M. von Collin (1814), M. Stegmayer (1819), F. Raimund (1823) und Lambert (1829) aufgegriffen. Cf. den Artikel ‚Fortunatus‘ in E. Frenzel: *Stoffe der Weltliteratur*

¹² Cf. dazu jetzt Ernst Behler: *Die italienische Renaissance in der Literaturtheorie der Brüder Schlegel und Peter Rau: Die Vorbereitung der romantischen Interpretation der Renaissance bei Karl Philipp Moritz*; beide Essays in: S. Vietta (ed.): *Romantik und Renaissance – Die Rezeption der italienischen Renaissance in der deutschen Romantik*. Stuttgart/Weimar 1994

lich vom Konflikt zwischen den primären und den sekundären Diskursen einerseits und vom Konflikt zwischen Diskursen und dem sprachlosen neuzeitlichen Steuermedium Geld andererseits. Sprache überhaupt vs. Geld bzw. sprachlich manifester Sinn vs. sprachloses Funktionieren: so lautet die Alternative, auf die auch Chamisso den Stoff zuspitzt. Geld ist der Stoff, der die Startbedingungen der Neuzeit elementar geformt hat. Und Geld ist der Inbegriff, ja die (wenn das Wort in diesen Kontexten kein Oxymoron ist:) Inkarnation des Sekundären. Primär kann es schon deshalb nicht sein, weil weder Götter noch Menschen ursprünglich auf dieses diabolische Medium angewiesen waren. Gott mag, als er die Welt schuf, ein hohes theologisches Risiko eingegangen sein. Doch kein einziger Schöpfungsmythos berichtet von göttlichem Risikokapital, das erforderlich war, um das Weltgebäude zu errichten. Das Medium der Schöpfung war eben Sprache und nicht etwa sprachloses Geld. Selbst die sprachmächtigen Geschöpfe, die Gott sprechend nach seinem Bilde erschuf, kamen über Jahrtausende ohne Geld aus und schufen gleichwohl Hochkulturen. Auch noch nach der Erfindung des Geldes konnten gesellschaftliche Funktionssysteme wie Religion und Kunst jahrhunderte- und jahrtausendelang sich so stilisieren, als ob es ihnen gelänge, sich am Medium Geld vorbei zu organisieren. Zum offenbar unvermeidbaren Leitmedium avancierte Geld erst in der Neuzeit. Ja, die seltsam stumme geschichtsphilosophische Signatur des neuzeitlichen Zeitalters ist, wie unter den Romantikern Friedrich Schlegel, Adelbert von Chamisso und später Adam Müller wohl am klarsten erkannt haben, Geld.

In den romantischen Zeiten, die sich des damals immerhin dreihundert Jahre alten Fortunatus-Stoffes annahmen, konnte die Neuzeit erstmals selbstreflexiv werden. Denn sie hatte mit der französischen Revolution die Erfahrung gemacht, daß Geschichte (wenn auch mit unübersehbaren und ungewollten Konsequenzen) machbar ist oder daß sich (mit Hegels klassischen Worten) „der Mensch auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut“¹³. Geld ist das sprachlose Steuermedium dieser auf den Kopf gestellten modernen Welt: das (zumindest chronologisch) Sekundäre avanciert zum (funktional) Primären. Das scheinbar völlig Überflüssige, das, was ohne jeden Gebrauchswert ist, eben das Medium Geld wird zum Inbegriff des Unverzichtbaren.

¹³ Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte; Werke, edd. Michel/Moldenhauer, Bd. 12. Ffm 1970, p. 529

Das erzrationale Medium Geld, in dessen Zeichen die nicht mehr primär erzählende, sondern sekundär zählende Neuzeit ihren Siegeszug antritt, hat nun aber unübersehbar paradoxe, irrationale und unheimliche Komponenten. Um nur einige zu nennen: Geld ist überflüssig *und* (neuzeitlich) unverzichtbar; es ist (historisch) sekundär *und* (funktional) primär; es ist das Medium einer künstlichen Knappheit, die als artifizielle Knappheit einen geregelten Zugang zu den knappen Gütern stiftet, *und* es kennt gleichwohl keine Grenzen; es ist hochbedeutsam *und* von erschreckender semantischer Armut; es hat göttliche *und* diabolische Komponenten („in God we trust“ steht auf den göttlich-satanischen Scheinen des modernsten Staates zu lesen); es ist von zeit- bzw. gedächtnisloser Funktionalität *und* ermöglicht dennoch einen souveränen Umgang mit Zeit: man kann hier und heute Kredite auf die Zukunft nehmen, und man kann nicht verausgabte Vergangenheit zinsbringend speichern. Sekundäres Geld stellt also noch die Zeitordnung zur Disposition, die doch ein irreversibel primäres, in jedem Sinne ursprüngliches, nämlich göttliches Datum zu sein schien.

Das romantische Interesse am Geld als dem sprachlosen Leitmedium der Neuzeit ist auch durch diese temporale Virtuosität des Geldes bedingt. Noch die offen reaktionären Tendenzen einiger Romantiker verdanken sich paradox den avanciertesten Möglichkeiten der beginnenden Moderne: nämlich der nicht zuletzt monetär induzierten Idee einer Aufhebung der traditionell unbefragten Unumkehrbarkeit des Zeitflusses. Man kann in zeitlos unendlichen Kreisen tauschen und zurücktauschen. Oder geschichtsphilosophisch gesprochen: man kann die moderne Leitidee der sich monetär auf den Kopf stellenden Menschheit, die ihre Wirklichkeit und ihre Geschichte macht, natürlich auch weiterspinnen und umkehren. Wenn es der Gattung, die sich mit Geld ein göttlich-satanisches Medium erwählt, das es ihr ermöglicht, sich als Geschichtssubjekt zu begreifen, gelingt, Geschichte zu machen, dann muß es auch möglich sein, Geschichte rückgängig zu machen¹⁴. In den herrlich klaren Worten von Friedrich Schlegels 1801 in Jena

¹⁴ Der theologische Charme der Psychoanalyse besteht darin, daß sie für einzelne Biographien verspricht, was progressive Geschichtsphilosophien der ganzen Gattung versprechen: nämlich traumatisierende Urszenen bzw. den Alb verfehlter Geschichte, der auf den Lebenden lastet, aufzuheben – und das heißt nichts anderes als: Vergangenheit zu ändern, den vermeintlich irreversiblen Fluß der Zeit zu revidieren. Und Geschichte rückgängig machen heißt für die Romantiker: die neuzeitlich initiierte und seit 1789 sich modern erfüllende Umstellung vom entscheidenden Leitmedium (religiöse, poetische, politische etc.) Sprache

gehaltener Vorlesung über Transzendentalphilosophie: „Alle Staaten beruhen auf Geld, das Geld aber ist durch Zufall entstanden; es könnte also wieder entrissen werden, dann wäre den Staaten das Fundament weggezogen. Alle jetzigen Staaten würden übert Haufen fallen“¹⁵ und so den historisch kontingenten Grund der neuzeitlichen Rationalität ansichtig machen. Im Zeichen des sprachlosen Leitmediums Geld tritt die Neuzeit ihren Siegeszug an.

Zu den Verlierern dieses Siegeszugs gehört die (Idee der primären) Sprache. Sie wird, nach Goethes schönem Wort, „überzählig“: das Alphabet erliegt in der Moderne der Suprematie des Numerischen. In der Assignatenszene des Faustdramas hat auch Goethe den Fortunatusstoff aufgegriffen und dabei den Konflikt von Sprache und Geld deutlicher¹⁶ noch als die Romantiker herausgestellt. Dort spricht der Schatzmeister zum Kaiser, der nicht mehr wissen will, daß er seine Unterschrift auf das Scheingeld setzte:

Du zogst sie (die Unterschrift) rein, dann ward's in
dieser Nacht

Durch Tausendkünstler schnell vertausendfacht.

Damit die Wohltat allen gleich gedeihe,
So stempelten wir gleich die ganze Reihe,
Zehn, Dreißig, Fünfzig, Hundert sind parat.

(...)

Das Alphabet ist nun erst überzählig,
In diesem Zeichen wird nun jeder selig.“¹⁷

„In diesem Zeichen wird nun jeder selig“ – das ist die protomodern Antiphrase und die profane Umschrift des emblematischen Spruchs, der nach der berühmten Schilderung des Eusebius Pamphili im Jahre 312 Kaiser Konstantin zusammen mit dem Kreuzeszeichen über der Sonne erschien, als er an der Milvischen

auf das sprachlose Steuerungsmedium Geld zu revidieren, deutende und bedeutende Sprache in ihre angestammten göttlichen, aber monetär entwerteten Rechte wiedereinzusetzen.

¹⁵ Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Bd. XII, p. 47

¹⁶ Wenn auch nicht deutlich genug für die Faust-Philologie, die über solche Passagen mit erstaunlicher Entschiedenheit hinwegliest. So kommentiert noch E. Trunz in der Hamburger Ausgabe (Bd. 3, p. 548) die Wendung „in diesem Zeichen (wird nun jeder selig)“ mit „die kaiserliche Initiale“. Die schneidende Allusion auf das berühmte „in hoc signo“ ist ihm (nicht aber Albrecht Schöne; cf. Goethe: Faust – Kommentare von A. Schöne. In: Sämtliche Werke I. Abt./ Band 7/2. Ffm 1994, p. 462) entgangen. Schöne hingegen versteht das Wort „überzählig“ zu harmlos, wenn er es mit „übercomplett“ synonymisiert – ist doch Goethes Pointe die Suprematie des numerischen Geldes über die alphabetische Schrift und über die Sprache insgesamt.

¹⁷ Faust II, vv. 6071-75 und 6081 sq.

Brücke zur entscheidenden Schlacht gegen seinen Rivalen Maxentius antrat: „in diesem Zeichen wirst du siegen“ / „in hoc signo vinces“. Dem damit eingeleiteten Siegeszug der Worte Christi korrespondiert der neuzeitliche Siegeszug der stummen Geldzeichen, die das „Alphabet überzählig“ machen und dem Medium Sprache die Suprematie nehmen.

Sprachinflation

Gegen diese fiskalische Subversion des primären Mediums, gegen diese monetär-funktionale Austrocknung substantieller Sprache hat eine antineuzeitliche Fraktion mobil gemacht. Kritik der Macht des kalten, satanischen, funktionalistischen, verdinglichen Geldes: das ist ersichtlich der gemeinsame Nenner der Modernitätskritik von rechts und links. Sie kennt allerdings sehr unterschiedliche Zähler. Spezifikum linksliberaler Modernitätskritik ist es, mit dem Medium Geld den Gegensatz von arm und reich zu kritisieren (aber zwischen beidem: der Kritik des Geldmediums und der sozialen Ungleichheit nicht hinreichend zu unterscheiden) und im Gegenzug durch Ausweitung der sprachlichen Sphäre die Macht des „großen Geldes“ eindämmen zu wollen. Sie setzt deshalb auf Mitbestimmung und Mitsprache. Alle sollen eben ein Wörtchen mitreden dürfen. Eine Theorie der kommunikativen Universalkompetenz ist dann in der Tat die so sympathische wie harmlose linke Integrationsoption einer nicht mehr kritischen Theorie, die sich vom Tauschparadigma verabschiedet hat. Die rechte bis reaktionäre Modernitätskritik hat hingegen kaum Einwände gegen soziale Ungleichheit, umso mehr aber gegen das Geld als Medium. Sie will deshalb das entscheidende Herrscher-Wort so knapp und exklusiv wie möglich halten. Carl Schmitt hat diese Option am deutlichsten markiert: „Den deutschen Romantikern ist eine originelle Vorstellung eigentümlich: das ewige Gespräch. (. . .) Die katholischen Staatsphilosophen, die man in Deutschland Romantiker nennt, weil sie konservativ oder reaktionär waren und mittelalterliche Zustände idealisierten, de Maistre, Bonald und Donoso Cortes, hätten ein ewiges Gespräch wohl eher für ein Phantasieprodukt von grausiger Komik gehalten. (. . .) Alle formulieren ein großes Entweder-Oder, dessen Rigorosität eher nach Diktatur klingt als nach einem ewigen Gespräch.“¹⁸

¹⁸ Carl Schmitt: Politische Theologie – Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 1979 (3.), p. 69

Wenn depotenzierte Sprache wieder Wert gewinnen soll (so die ebenso antimoderne wie antidemokratische Suggestion, die George Steiner mit einigen konvertierten Romantikern und den Antimodernen um 1900 wie Stefan George teilt), dann muß sie wie alles Wertvolle knapp sein¹⁹. Wie aber soll Sprechen und Schreiben Wert haben, wenn alle ungestraft ihren Senf dazu geben dürfen, wenn alle lesen und schreiben können, wenn jeder enthemmt mitreden und gar mitbestimmen darf, wenn alle, die auch nur lallen können, Ton- und Videobänder besprechen, wenn jeder 30jährige einen Verlag findet, der sich für die Bestechung nicht zu schade ist, eine weitere Autobiographie zu veröffentlichen? Kurzum: Schon ihre Zahl ist Frevel. Universale Mitsprache- und Mitbestimmungsrechte haben das Medium Sprache inflationär entwertet. Alles kommt darauf an, dem Gerede und dem Geschwätz ein Ende zu machen, um wieder das Entscheidende zu vernehmen und das entscheidende Wort zu sprechen. Darin sind sich Journalismuskritiker wie Kierkegaard und Karl Kraus (der zur Abwehr des Palavers 30 000 Seiten publiziert) mit Dezisionisten wie Carl Schmitt und Heidegger einig, deren Gesamtwerke dem Gerede des „man“ 70 und mehr Bände entgegenstellen.

George Steiners Ästhetiktheologie²⁰ steht in dieser antidemokratischen und antimodernen Traditionslinie. In einem deutschen Gravitationsfeld bekommt Steiners Verwerfung des Sekundären überdies einen Akzent, den ihr Autor wohl kaum beabsichtigt hat. Das zeigt schon die intrikate Schwierigkeit, den doch scheinbar schlichten Titel des Steinerschen Traktats korrekt zu übersetzen. „Real Presences“ lautete der pluralische Titel des Buches, das 1989 in London erschien. „Von realer Gegenwart“ wurde daraus ein Jahr später im Deutschen. Der ästhetische Plural war gleichsam katholisch singulär geworden. Steiners Reflexion weist hingegen durch diese plurale Konzession Restbestände an Liberalität auf: das Überwältigende, Auratische, Göttliche, ganz und gar In-

¹⁹ G. Bergfleth hat mit neokonservativem Gespür schon 1984 einen Sammelband herausgegeben, der unter dem Titel „Zur Kritik der palavernden Aufklärung“ stand. Ihm wie allen anderen militant konservativen Modernitätskritikern ist entgangen, daß es kaum dümmere Vorschläge zur Bewältigung der modernen Komplexitätsprobleme geben kann als das Diktat.

²⁰ Zur Kritik an George Steiners ästhetischem Fundamentalismus cf. auch M. Frank: ‚Zerschwatze Dichtung‘ vor ‚Realer Gegenwart‘; in: ders.: *Conditio moderna*. Leipzig 1993, pp. 156-172 und H.-R. Jauss: *Über religiöse und ästhetische Erfahrung – Zur Debatte um Hans Belting und George Steiner*; in: ders.: *Wege des Verstehens*. München 1994, pp. 346-377

kommensurable kann, wenn nicht in unübersehbar vielen, so doch in mehreren Werken inkarniert sein: *real presences*. Dante oder Shakespeare, Mozart oder Goethe müssen die Urheber göttlicher Werke aber schon heißen.

An den theologischen Implikationen seines Exorzismus gegenüber allem Sekundären läßt George Steiner allerdings keinen Zweifel: „Unendlichkeit ist satanisches Chaos. / Folglich läßt sich Häresie als ‚nicht endende Neudeutung‘ und Neubewertung definieren. (. . .) Sekundärer Diskurs ist . . . schismatisch.“ (67)²¹. Wie die Theologie aussieht, die man bis zum letzten Buchstaben gegen das schismatische Gerede des „man“ zu verteidigen hat, ist dann fast gleichgültig. Hauptsache: der eine Gott mitsamt dem einen Primärsinn in einigen exklusiven ästhetischen Inkarnationen gegen alle sekundären polytheistischen Liberalismen und Dekonstruktionen. Auf die Genauigkeit der religiösen Metaphern kommt es Steiner dabei, wie eine kleine Zitatauswahl belegt, die sich wie ein Potpourri journalistischer Oberflächlichkeiten ausnimmt, offenbar nicht an. Die Literaturwissenschaft ist (nach Steiner) das „Mekka des sekundären Diskurses“ (53) – ausgerechnet Mekka als Inbegriff sekundärer Dissoziationen. Sechs Seiten weiter geißelt Steiner dann „die byzantinische Vorherrschaft des sekundären und parasitären Diskurses gegenüber der Unmittelbarkeit“ (59). Hat nicht gerade Byzanz eine beeindruckende Liturgie und Ikonenkunst der Realpräsenz²² ausgebildet; sollte es nicht „alexandrinisch“ heißen? Daß dann nach zwei weiteren Seiten „die Lampen der (talmudischen) Erläuterung . . . vor dem Tabernakel brennen“ (61), vermag kaum mehr zu erstaunen. Verblüffend ist allerdings die folgende rasante Passage von Byzanz über Alexandria, Jerusalem und Rom nach – Weimar: „Es ist vielleicht weniger Byzanz und Alexandria, was idealtypisch für unsere Situation steht, als vielmehr das Weimar der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts“ (71). Die Weimarer Republik wurde, so Steiners kühne Metapher, vom „Papierleviathan sekundären Gesprächs“ (71) und nicht von einheitlich „Heil“-schreienden Schlägertrupps terrorisiert, die trockenen Auges glaubten, in einem unvergleichlichen und in jedem Sinne primären Führer sei Sinn realpräsent. Gegen die parlamentarische Schwatzbude, den Journalismus und das Gerede po-

²¹ Hier und im Folgenden beziehen sich eingeklammerte Seitenhinweise auf G. Steiner: *Von realer Gegenwart*, l.c.

²² Cf. Hans Belting: *Bild und Kult – Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München 1990

lemisierte damals unter vielen anderen (wie Carl Schmitt und Heidegger) am wirkungsmächtigsten Goebbels, zu dessen allerersten Amtstaten es gehörte, eine Gründungssperre für Zeitschriften auszurufen (die bis 1935 aufrechterhalten wurde).

Von Ehrfurcht gegenüber Primärtexten aus dem Weimar der Goethezeit zeugt George Steiners Zitierpraxis auch nicht gerade. Daß Goethe gefragt hat: „Wie kann ich sein, wenn es jemand andren gibt?“ (184) scheint einem Philologen, der zwar nicht aus dem Mekka der Literaturwissenschaft, aber doch mit einer gewissen Ehrfurcht vor Primärtexten aus einer verlässlichen Bibliothek in die Gefilde des Streites kommt, wenig wahrscheinlich. Doch er hat (anders als der Autor des Traktats, der Übersetzer, der Lektor und der Nachwortschreiber Botho Strauß) Goethe-Verse im Ohr, die so klingen: „Lebt man denn, wenn andre leben?“²³ Goethe hat diese Frage (wohlgemerkt: ob *man* lebt, wenn andre leben) übrigens bejaht. Botho Strauß, der einst so kluge, stilsichere und geistesgegenwärtige Texte wie *Kalldewey Farce* oder *Die Widmung* schrieb und der George Steiners Traktat mit einem emphatischen Nachwort versehen hat, hat im „anschwellenden Bocksgesang“ dann ja auch den Kultur- und Religionskrieg für unvermeidbar erklärt und dafür plädiert, ihn nicht länger zu verschieben²⁴. Sein neonationales Pathos straft ihn unmittelbar: Botho Strauß hat nie zuvor so schlechtes Deutsch zu Papier gebracht wie im deutschseligen „anschwellenden Bocksgesang“. Die Sätze dieses Essays stolpern daher, als wolle sich jemand über die Monstrositäten lustig machen, zu der das Lexikon und die Syntax des Deutschen Leute verführen können, die ihrem Weltbild sprachlich nicht gewachsen sind. Ob Botho Strauß bald so schlecht schreibt und denkt wie der Erfinder des unmöglichen Komparativs, Ernst Nolte: ursprünglich, ursprünglicher, am ursprünglichsten?

Genug der zersetzenden Kritik! Daß Steiners Polemik gegen die Inflation des Sekundären, zu der er auch beiträgt, irritierende Phänomene trifft, ist unbestritten. Auffallend ist allerdings, daß er

²³ Goethe: Westöstlicher Divan; Werke – Hamburger Ausgabe, Bd. 2. München 1981, p. 43 (Buch des Unmuts!)

²⁴ Cf. Botho Strauß: Anschwellender Bocksgesang; in: Deutsche Literatur 1993 – Jahresüberblick, ed. F.J. Götz et.al. Stuttgart 1994, p. 257: „Zwischen den Kräften des Hergebrachten und denen des ständigen Fortbringens, Abservierens und Auslöschens wird es Krieg geben. (. . .) Da die Geschichte nicht aufgehört hat, ihre tragischen Dispositionen zu treffen, kann niemand voraussehen, ob unsere Gewaltlosigkeit den Krieg nicht bloß auf unsere Kinder verschleppt.“ Cf. auch die im selben Band wiederabgedruckten Reaktionen auf diesen „Bocksgesang“.

kaum auf die geläufigen Praktiken eingeht, mit dieser Überfülle umzugehen. Pragmatisch läßt sich nämlich einiges gegen die Flut des Geredes und des Gedruckten²⁵ unternehmen. Ignorieren oder, wie man in Wien sagt, nicht mal ignorieren, ist die wohl meistgeübte Praxis der Komplexitätsreduktion in der Welt der Publikationen. Wenn man so nicht weiter kommt, kann man auf die vielen Reich-Ranickis und ihre allgemein geschätzte Kunst des Verrisses vertrauen, die auf dem Schlachtfeld der „ästhetischen Prügeley“ übersichtliche, wenn auch nicht eben neue und anregende Verhältnisse schafft, indem sie mit teutonischer Lust Vernichtungsurteile fällt, Literatur dumm interpretiert und so Leseanreize abschafft. In akademischen Kontexten wäre an die sich abzeichnende Aufhebung des Publikationsgebotes für Dissertationen zu denken. Und von Heinz Schlaffer stammt ein romantisch-ironischer und doch handfester Vorschlag: wer immer dazu beiträgt, daß des Bücher-machens kein Ende wird, soll Opfer einer sprachlosen Sanktion werden. Alle Publizisten erhalten für ihre Enthaltksamkeit eine Prämie – sagen wir: DM 2000 monatlich. Wer dann gleichwohl publiziert, dem wird von seinem Professoren-, Redakteurs-, Journalisten-, Kommentator- etc. Gehalt pro Seite DM 200 abgezogen. Es gäbe also so etwas wie eine publizistische Schweigeprämie. Wer dann mit 20 Manuskriptseiten zur endemischen Logorrhoe seinen Beitrag leistet, muß sich diesen Spaß 2000 DM kosten lassen. Und wer mit der Veröffentlichung eines 300 Seiten starken Buches anderen den Spaß verdirbt, dem muß sein zweifelhafter Ruhm schon ein mäßiges Jahresgehalt wert sein. Wetten, daß wir schnell zu einer neuen Übersichtlichkeit gefunden hätten?

Schlemihls Schatten

Vorschläge dieser Art wird man bei George Steiner vergeblich suchen. An einer ironischen Pragmatik im Umgang mit dem Sekundären ist sein Traktat offen desinteressiert. Der sekundären Werberede für das Primäre geht es vielmehr streng um Fundamentales: um Austreibung des Überflüssigen und des Überflusses. Damit fällt sie hinter einen Stand der Diskussion zurück, der am Ende der Goethezeit bzw. am Anfang des neuen Kommunikationszeitalters erreicht war. Und erreicht war dieser neue Diskussionsstand eben mit der Einsicht, daß es in der Moderne nicht länger

²⁵ Cf. J. Hörisch: Poetische Überproduktion; in: Merkur 471, Mai 1988, pp. 433-438

um den Konflikt zwischen vermeintlich primärem und sekundärem Diskurs, sondern vielmehr um den Konflikt zwischen den Kommunikationsmedien Sprache und Geld geht. Das Medium Geld überschattet neuzeitlich das tradierte Medium Sprache.

In Goethes letzten Lebensjahren kam es im *Morgenblatt für gebildete Stände* zu einer aufschlußreichen Kontroverse. Die Literaten Wilhelm Wackernagel und Karl Simrock hatten öffentlich darüber gestritten, ob dem Schwert (dafür plädierte Wackernagel) oder der Schreibfeder (dafür optierte Simrock) der Primat gebühre. Die typische querelle allemande hatte munter analytische Ansprüche mit politisch-moralischen Postulaten vermengt; die Argumente und Beschwörungen flogen hin und her; Napoleon und Goethe mußten als geschichtsphilosophisch stilisierbare Hintergrundfiguren herhalten – und einer, der sich in Frankreich und Deutschland gleichermaßen auskannte und der sich überdies als Page der Preußenkönigin Luise und als romantischer Literat, als polyglotter Weltumsegler und als Verfasser einer der bekanntesten deutschsprachigen Novellen einen Namen gemacht hatte, wurde als „Schiedsrichter“ angerufen: Adelbert von Chamisso. Er veröffentlichte im *Morgenblatt* vom 3./4. Juni 1831 folgenden kühl apodiktischen „Schiedsspruch“, der so elegant wie sarkastisch beide Streiter ins Unrecht setzte:

Das Geld ist Macht und Herrlichkeit,
Ein Freiherr Rothschild ist der Heros unsrer Zeit,
Verderblich sind die Schuld nur und die Schulden.

Das Geld schafft Frieden nur und Krieg,
Das Geld, das liebe Geld bedingt allein den Sieg,
Dem Schwert und Feder dienend sich gedulden.

Und ist euch, meine Herrn, an meinem Urteilspruch gelegen,
Wer mich am besten honoriert,
Das mehrste Geld mir gibt, behält, wie sichs gebührt,
Bei mir auch Recht und das *von Rechtes wegen*.²⁶

Chamissos Schiedsspruch ist eindeutig: Weder Schwert noch Feder, weder Geist noch Macht haben im 19. Jahrhundert Anspruch auf ein „Vorrecht“. Der romantische Poet konstatiert (wie 150 Jahre später Lyotard) lakonisch „die Vorherrschaft der ökonomischen Diskursart über die anderen“²⁷. Denn „von Rechtes wegen“

²⁶ Ibid., p. 527

²⁷ J. F. Lyotard: Der Widerstreit, p. 293 (§ 253); cf. ibid. p. 299 (§ 263): „Das einzige unüberwindliche Hindernis, auf das die Hegemonie des ökonomischen

kommt der funktionale Primat dem Geld zu. Die Hervorhebung im letzten Vers stammt von Chamisso selbst. Die Wendung vom höheren Recht des Geldes *nur* als Sarkasmus oder Zynismus zu begreifen wäre verfehlt. Chamisso liegt vielmehr mit einem Ernst, der romantischen Witz nicht ausschließt, daran, mit der Legitimität des Geldes die Legitimität der Neuzeit herauszustellen: Geld hat am Ende der Goethezeit und nach den napoleonischen Kriegen den funktionalen Primat über Macht, Geist und Sprache – und das nicht nur wegen der normativen Kraft des Faktischen, sondern „von (eigenen, J.H.) Rechten wegen“. Denn die Epoche von Schwert und Feder, von Macht und Geist, ist zu Ende gegangen. Die „Prosa der Verhältnisse“ hat, nach Hegels gleichzeitiger Diagnose, die „Poesie des Herzens“²⁸ abgelöst. Kurzum: „das alles ist vorbei“, was einer vormonetären Ordnung der Dinge und der Diskurse zugehörte. Eine Variante des Gedichts, die sich in Chamissos *Poetischem Hausbuch* findet, urteilt noch apodiktischer und lakonischer als der publizierte Text:

Ihr Herrn, das alles ist vorbei,
Es war mit Heldentum, mit Weltumsegelei
Gar nichts zu machen, sag' ich unverhohlen.

Gar nichts, ich meine gar kein Geld.
Und jetzt als Federvieh versuch' ichs in der Welt
Doch mit der Feder ist auch nichts zu holen.

So mag ich von dem Schwert und von der Feder unbestochen
Ein Richter über beide sein
Daß aber nur dem Geld und nur dem Geld allein
Der Preis gebührt bleibt unwidersprochen.²⁹

Daß es Chamisso mit seiner apodiktischen Formulierung ernst ist, belegt auch der Umstand, daß sie als kaum versteckte Selbstzitation zu werten ist. Denn im vorletzten Satz seiner 1814 zuerst publizierten „wundersamen Geschichte“ von *Peter Schlemihl* steht als *fabula docet* zu lesen: „Du aber, mein Freund, willst Du unter den Menschen leben, so lerne verehren zuvörderst den Schatten, sodann das Geld.“ Das ist, weil sie die wundersame Geschichte einer traumatisierenden Erfahrung mit Geld beschließt, eine bemerkenswerte Wendung. „Zuvörderst“ den Schatten, also den In-

Diskurses stößt, liegt in der Heterogenität der Satz-Regelsysteme und Diskursarten, liegt daran, daß es nicht ‚die Sprache‘ und nicht ‚das Sein‘ gibt, sondern nur Vorkommnisse.“

²⁸ Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik III, WW 14, p. 393

²⁹ Werke, L.c., p. 762

begriff des Sekundären, und „sodann“ das Geld als das in der Neuzeit sich entfaltende Derivat des tradierten Sekundären, also das Sekundäre des Sekundären zu verehren lernen: das ist die buchenswerte Zumutung der erzromantischen Geschichte.

Es gehört zu den wenig beachteten Pointen von Chamissos Erzählung, daß sich gegen die neuzeitliche Umstellung von metaphysischer auf monetäre Zweitcodierung ausgerechnet die Gestalt des „Grauen“ wehrt, in der sich kein geringerer als der Teufel camoufliert. Er macht sich nichts aus Geld. Wohl aber hat er an den Schatten aus Platos Höhle das wildeste Interesse. Der Teufel kauft Schatten, weil sein Begehren der platonischen Hinterwelt gilt. Für einen solchen Schatten bietet er schier unbegrenzte Summen. Daß der Teufel der letzte Metaphysiker (und ein Metaphysiker auch ein Teufel *contre coeur*?) ist, wird daran deutlich, daß er, der arme Teufel, auch in postmetaphysischen Zeiten an der protometaphysischen Forderung festhält, „das Wort aufzufinden, das aller Rätsel Lösung sei.“ „Er entfaltete seine Ansichten von dem Leben und der Welt, und kam sehr bald auf die Metaphysik, an die die Forderung erging, das Wort aufzufinden, das aller Rätsel Lösung sei. (. . .) Nun schien mir dieser Redekünstler mit großem Talent ein fest gefügtes Gebäude aufzuführen, das in sich selbst begründet sich emportrug und wie durch eine innere Notwendigkeit bestand.“³⁰

Gegen die satanischen Verlockungen ist Peter Schlemihl nur gefeit, weil er metaphysikimmun ist und die Suche nach dem primären Wort und Zentrum nicht teilt. „Du weißt, mein Freund, daß ich deutlich erkannt habe, seitdem ich den Philosophen durch die Schule gelaufen, daß ich zur philosophischen Spekulation keineswegs berufen bin, und daß ich mir dieses Feld völlig abgesprochen habe.“ Der Teufel hingegen hat das entschiedenste Interesse an einem geschlossenen System und einem „fest gefügten Gebäude, das sich in sich selbst begründet.“ Und er besteht auf primärer Identität, ja er ist ein Identitätsfetischist. Er will nicht irgendeine austauschbare Seele, sondern diese individuelle, unverwechselbare. Wer sich ihm verschreibt, unterschreibt seinen je eigenen Namen mit dem je eigenen Blut. Gott hingegen hat, sofern ihn Metaphysiker nicht gegenteilig auslegen, das lebhafteste Interesse am Jenseits der Identität. Ihn interessiert das Andere des Selbst, ja, daß ein Ich ein Anderer, daß Jacob Israel und Saulus Paulus werden kann, ist Inbegriff seiner göttlichen Gnade.

³⁰ Chamisso: Peter Schlemihls wundersame Geschichte; in: Werke, I.c., Bd. II, p. 63

Schlemihls Schatten verfügt im ganzen Text nie „über eine feste Bedeutung. (. . .) Er (markiert) das Zentrum eines Erzählspiels, das eine Leerstelle umkreist, die erst noch ausgefüllt werden muß, auf doppelte Weise zeugt er von einer *différance*, einer für die Figur wie für den Leser aufgeschobenen Bedeutung im Sinne Derridas.“³¹ Schlemihl, der den Schatten und das Geld zu verehren lernt, hat ein psychodynamisches Trainingsprogramm absolviert, das ihn lehrte, die Neuzeit zu bestehen. Die Neuzeit, die uns zusetzt zu begreifen, daß Schatten nicht Reflexe des Lichtes aus metaphysischen Hinterwelten, sondern Effekte durchaus irdischer Zweitcodierungen sind. Geld ist der Inbegriff postmetaphysischer Schatten³².

Nietzsches Schatten: Die hell-dunkle Vorrede

60 Jahre, nachdem Peter Schlemihl seinen Schatten wiedererlangt hat, hat die romantische Schattenthematik mitsamt der romantischen Rehabilitierung des Sekundären ein philosophisches comeback. „*Der Schatten*: Da ich dich so lange nicht reden hörte, so möchte ich dir eine Gelegenheit geben. / *Der Wanderer*: Es redet: -wo? und wer? Fast ist es mir, als hörte ich mich selber reden, nur mit noch schwächerer Stimme als die meine ist. / *Der Schatten* (nach einer Weile): Freut es dich nicht, Gelegenheit zum Reden zu haben? *Der Wanderer*: Bei Gott und allen Dingen, an die ich nicht glaube, mein Schatten redet; ich höre es, aber glaube es nicht. *Der Schatten*: Nehmen wir es hin und denken wir nicht weiter darüber nach, in einer Stunde ist alles vorbei.“ (I/871)³³ So beginnt die zweite Abteilung des zweiten Bandes von Nietzsches „Buch für freie Geister“, das unter dem Titel ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ 1886 erschien³⁴. Diese zweifache Zweitplatzierung des zwei-

³¹ R. G. Renner: *Schrift der Natur*, (DVjs 65,1991) p. 654

³² „Schwarze Schatten‘ sind in Leipzig verboten“, titelte am 2. September 1994 die FAZ: das Landgericht Leipzig hatte nämlich professionellen Franchise-Unternehmen verboten, im Auftrag von Gläubigern säumigen Schuldner in Schwarz gekleidete, mit Melone oder Zylinder geschmückte Männer so entnervend nachzuschicken, bis diese sich um jeden Preis zur Zahlung bereitfinden.

³³ Die Angaben in Klammern beziehen sich hier und im Folgenden auf Band und Seitenzahl von Nietzsches Werken in drei Bänden, ed. K. Schlechta. München 1966

³⁴ Das mit einer Vorrede (unterzeichnet: „Nizza, im Frühling 1886“) versehene Buch stellt zwei frühere Veröffentlichungen zusammen: 1. das 1878 in Chemnitz erschienene Buch ‚Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister‘ und die unter dem Titel ‚Der Wanderer und sein Schatten – Ein Buch für freie Geister‘ 1880 erschienene Fortsetzung.

geteilten Zwiegesprächs, das den zweiten Band des Buches mit dem zweifachen Titel eröffnet und beschließt, hat offensichtlich hochkonstruktive Implikationen. Denn es geht in den Aphorismen, die vom Zwiegespräch zwischen dem Wanderer und seinem Schatten eingerahmt werden, um die abgründigen und die angemessenen Weisen des Umgangs mit allem Sekundären.

Als Durchstreichung oder Einklammerung alles vermeintlich Primären, Prinzipiellen, Ursprünglichen und Grundlegenden ist das seltsame Zwiegespräch angelegt. Nicht umsonst beginnt es mit der Rede des Schattens. Der Schatten ist geradezu der Inbegriff des Sekundären und Abkünftigen – der Inbegriff und eben nicht die Inkarnation. Es gäbe den fleisch- und blutlosen Schatten nicht, wenn ihm nicht etwas Primäres vorausginge, das ihn wirft / unter-wirft / sub-jectiviert, das demnach die Bedingung seiner Möglichkeit ist. Seiner Zweitrangigkeit zum Trotz hat aber der Schatten (Nietzsches) das erste Wort. Und dieses erste Wort des sekundären Schattens ist eines, das zwar keine Bedingung der Möglichkeit des Primären zu sein behauptet, aber diesem doch immerhin „eine Gelegenheit“ gibt – die Gelegenheit, sich kraft des Sekundären als Primäres zu (v)erkennen. Wozu genau diese Gelegenheit ansonsten dienen soll (zum Hören – worauf? – oder zum Sprechen – worüber?), bleibt ungesagt. Der Schatten, den der Wanderer wirft, hat seinen Urheber lange nicht reden hören, und so dürfte die angedeutete „Gelegenheit“ die Gelegenheit zu einer Rede sein, die unabhängig vom Gesagten ein offenes Ohr und eine Widerrede findet. Nicht das, was diese Rede zu sagen hat, zählt, sondern daß überhaupt eine Rede statthat und nicht vielmehr nicht.

Diese Rede ist eine „Vorrede“ (872) – eine Vorrede im doppelten Wortsinne. Sie geht (erstens) als Rede, als Unterredung zwischen dem Wanderer und seinem Schatten, den folgenden schriftlichen Aufzeichnungen voraus, die ohne diese Vorrede nicht wären – halten sie doch fest, „wie wir zusammen gesprochen haben.“ Der Wanderer nimmt diese Wendung seines Schattens auf (die Wendung kommt also zweifach vor) und betont dabei das „wie“, um es sodann vom „worüber“ der Rede, die zu Schrift gerinnen soll, zu unterscheiden. „Wie (Hv. Nietzsche) wir zusammen gesprochen haben? Der Himmel behüte mich vor langgesponnenen schriftlichen Gesprächen. Wenn Plato weniger Lust am Spinnen gehabt hätte, würden seine Leser mehr Lust an Plato haben. Ein Gespräch, das in Wirklichkeit ergötzt, ist, in Schrift verwandelt und gelesen, ein Gemälde mit lauter falschen Perspektiven: alles zu

lang oder zu kurz. – Doch werde ich vielleicht mitteilen dürfen, worüber (Hv. Nietzsche) wir übereingekommen sind?“ (872)

„Alles zu lang oder zu kurz“: was (nicht nur mit Blick auf die platonische Verschriftlichung sokratischer Gespräche) vom Verhältnis zwischen lebendiger Rede und der Schrift gilt, die Reden fixieren will, gilt ersichtlich auch vom Verhältnis zwischen dem Wanderer und dem Schatten. Ja, es gilt vom Verhältnis zwischen allem vermeintlich Primären und Sekundären. Wer dieses Verhältnis (z. B. von Körper und Schatten, Reden und Schrift, von Sein und Sinn, Physik und Metaphysik, Waren und Geld, Sachverhalten und Gedanken etc.) in platonisch-aristotelischer Tradition als ein Verhältnis der Adäquanz gestalten will, wer also die beiden Relate einer Relation einander entsprechen lassen und verbindlich ineins verweben, texten, spinnen will, verfällt einer platonischen „Lust am Spinnen“ – und spinnt. Gegen alle übermächtig „ernsten“ Versuche, im Interesse von Sinnstabilität Adäquanz zu erzwingen, setzt die dunkle Vorrede Disproportionen als regulatives Antiprinzip von Bedeutsamkeit in Szene. („Sinn“ ist – nach Heideggers schöner Überlegung – „in seinem Begriff umgrenzt als dasjenige, von woher und auf Grund wovon das Sein überhaupt als solches offenbar werden und in die Wahrheit kommen kann.“³⁵ Der Begriff „Bedeutsamkeit“ soll hingegen nicht einen Einheits-sinn von Sein oder ein transzendentes Signifikat anzeigen, sondern Semantizität überhaupt als Effekt der temporalen Verfassung von Sein begreifen.³⁶) Vorrede ist diese Vorrede demnach auch in einer zweiten Hinsicht. Sie erhellt und enthüllt witzig die Strukturen, die jeder Rede vorausliegen. Nietzsche inszeniert in dieser Vorrede die fundamentalsemiologische Frage, warum überhaupt Bedeutsamkeit ist und nicht vielmehr nicht. Und die doppelte dunkle Andeutung einer Antwort lautet: weil Differenzen und Disproportionen irreduzibel sind und weil Zeit für unaufhörliche Differenzen sorgt. Bedeutsamkeit vollzieht sich als Entzug (als Dekonstruktion) eines festen Sinnfundaments. Die Dekonstruktion von Sinn ist der Schatten, ohne den die Konstruktion von Bedeutsamkeit nicht wäre.

Die Vorrede zu ‚Der Wanderer und sein Schatten‘ hat kein eigentliches, distinktes Thema. Sie exponiert kein „worüber“ der

³⁵ M. Heidegger: Nietzsche I. Pfullingen 1961, p. 26

³⁶ Zur Unterscheidung von Sinn und Bedeutung cf. J. Hörisch: Brot und Wein, l.c., p. 275 sqq. und ders.: Das Sein der Zeichen und die Zeichen des Seins; in: J.H.: Die andere Goethezeit – Poetische Mobilmachung des Subjekts um 1800. München 1992

Rede. Offenbar also ist die Gelegenheit (zur Rede), die der Schatten dem Wanderer gibt, eine reine Gelegenheit (ohne thematische Festlegungen), eine reine Gabe der Möglichkeit von Aussagen und Urteilen. Der Urheber dieser Gabe, die der Angesprochene hin-nimmt („Nehmen wir es hin“), ist nicht personal zu bestimmen: „Es redet: – wo? und wer?“ Das Gespräch zwischen dem Wanderer und seinem Schatten beginnt also mit der diskursanalytischen Frage *par excellence* – der Frage nach dem Ort (topos) und dem Subjekt der Rede, die da ergeht. Ob der Wanderer „(s)ich selber reden (hört), nur mit noch schwächerer Stimme als die (s)eine ist“ oder ob tatsächlich sein Schatten redet, bleibt unentschieden. So unentschieden wie die Frage, was es denn hieße, wenn man die Frage „wer redet?“ eindeutig beantworten und also das Subjekt der Rede angeben könnte. Denn auch dann bliebe unentschieden, ob dieses Subjekt Grund hätte, sich als Herrn oder aber als Unterworfenen der Rede zu begreifen: Subjekt – Sub-jekt. Ein Schatten erfüllt den buchstäblichen Sinn des Begriffs ‚Subjekt‘. Er, der auf den Boden geworfene und nun dort liegende Schatten, ist ein *subjectum*, ein *hypokeimenon*³⁷. Nietzsches Schatten erfüllt diesen Buchstabensinn des Wortes ‚Sub-jekt‘ und ist doch auch ein freier Geist. Ob Gehör-Halluzination eines Sich-selbst-sprechen-Hörenden³⁸ oder freie Rede (s)eines Anderen: der Schatten spricht, eröffnet, gibt Gelegenheit. Wie sollte bei all diesen Verwirrungen und Zweideutigkeiten diese Gelegenheit beglaubigt sein? „Bei Gott und allen Dingen, an die ich nicht glaube, mein Schatten redet; ich höre es, aber glaube es nicht.“

Offen ist dieses Ohr für eine wenn nicht unerhörte, so doch selten (z. B. bei Meister Eckart, Angelus Silesius und Hegel) vorge-tragene Überlegung – eben für die Überlegung, danach das Sekundäre den funktionalen Vorrang vor dem Primären, das Begründete den Vorrang vor seinem Grund, das Abkünftige den Vorrang vor seiner Abkunft, das Geschöpf den Vorrang vor seinem Schöpfer hat. In den Worten des abschließenden Zwiegesprächs, das auf 350 Reflexionen folgt und geradezu überdeutlich auf die berühmtesten Hegelsätze anspielt: „*Der Schatten*: Um den Preis der vollen Menschen-Erkenntnis möchte ich auch wohl dein Sklave sein. Der Wanderer: Weißt du denn, weiß ich denn, ob du damit nicht un-versehens aus dem Sklaven zum Herrn würdest?“ (1007)

³⁷ Cf. M. Heidegger: Nietzsche II. Pfullingen 1961, p. 429 sqq. („Der Wandel des *hypokeimenon* zum *subjectum*“)

³⁸ J. Derrida: *La voix et le phénomène*. Paris 1967

Was Nietzsches Wanderer vernimmt, hinnimmt und gibt, ist, gemessen an den tradierten Denkgewohnheiten, unglaublich. Wenn er „bei Gott und allen Dingen, an die (er) nicht glaub(t)“, die Rede seines Schattens hört und hinnimmt, aber nicht beglaubigt, so ist die Paradoxie der (Nicht-) Beglaubigung nicht etwa mutwillig provoziert, sondern vielmehr unvermeidbar. Denn der, der sagt, daß das, was er sagt, wirklich auch so gemeint sei, wie es gesagt wurde, wer also seine Rede ausdrücklich beglaubigt und deshalb darauf drängt, daß sie auch geglaubt wird, wird auch diese Beglaubigungsaussage erneut beglaubigen müssen und wird also mit seinen diskursiven Strategien das Gegenteil dessen erreichen, was er beabsichtigt: er unterminiert die Glaubwürdigkeit seiner Rede eben dadurch, daß er sie fundieren will. Wer feste Fundamente sucht, stürzt ins Bodenlose.

In dieses Paradox verwickelt sich der Wanderer nicht. Denn er glaubt ja eben nicht an die Inbegriffe des Ursprünglichen, Anfänglichen, Feststehenden, Prinzipiellen und Primären – er glaubt nicht an die festen Fundamente der Metaphysik und der Physik, an Gott und „alle Dinge“. Er glaubt aber auch nicht an die Rede des Schattens, die er doch sinnlich gewiß hört. An der Beglaubigung seiner Rede, an der durch sokratisch-argumentativen Zwang eingeholten Zustimmung des Hörers zu seinen Worten ist der Schatten auch gar nicht interessiert. Sein Diskurs will – ist er doch der Diskurs eines Schattens – vielmehr ein dunkler sein. „*Der Schatten*: Es ist gut, daß wir beide auf gleiche Weise nachsichtig gegen uns sind, wenn einmal unsere Vernunft stille steht: so werden wir uns auch im Gespräche nicht ärgerlich werden und nicht gleich dem anderen Daumenschrauben anlegen, falls sein Wort uns einmal unverständlich klingt. Weiß man gerade nicht zu antworten, so genügt es schon, etwas zu sagen: das ist die billige Bedingung, unter der ich mich mit jemandem unterrede.“ (871)

Diese Offenheit für Dunkles setzt aufgeklärte, helle Einsichten frei. „Damit es . . . Deutlichkeit der Rede . . . gebe, ist der Schatten so nötig wie das Licht.“ (871 sq.) Wer Schatten nicht ertragen kann, muß das Licht ausschalten. Wer dunkle Reden verabscheut, wird auf Erleuchtungen (und auf profane Erleuchtungen zumal) verzichten müssen. Nicht ohne Grund hat gerade dieser dunkle Diskurs, der es zuläßt und hinnimmt, sich „etwas schattenhaft“ (872) auszudrücken und ein „dunkles Wort“ zu wagen, in der knapp bemessenen Zeitspanne bis zu der Abenddämmerung statt, die noch dem „längsten Tag“ (1008) – und am längsten Sommer- und Sonnentag des Jahres findet das Zwiegespräch statt – ein Ende

macht. „In einer Stunde ist alles vorbei“ (871), sagt der Schatten gleich zu Beginn des Gesprächs dem Wanderer. Und gegen Ende der „Vorrede“ mahnt der Wanderer den Schatten: „Ein paar hundert Fragen (und nicht die eine Frage nach dem einen festen Einheitsgrund, J.H.) drücken auf meine Seele, und die Zeit, da du auf sie antworten kannst, ist vielleicht zu kurz.“ In der Frist zwischen dem hohen Mittag, an dem die Sonne so senkrecht steht, daß sie keinen Schatten wirft, und dem Abend, an dem „die Sonne sinkt“ (1008) und mit dem Licht den Schatten tilgt³⁹, machen der Wanderer und sein Schatten die Schatten der Philosophie- und Theoriegeschichte, aber auch der Alltagshermeneutik zum „worüber“ ihres Zwiegesprächs.

Göttliche Fülle oder eigener Schatten

„Am Anfang war. – Die Entstehung verherrlichen – das ist der metaphysische Nachtrieb, welcher bei der Betrachtung der Historie wieder ausschlägt und durchaus meinen macht, am Anfang aller Dinge stehe das Wertvollste und Wesentliche.“ (873) Von diesem metaphysischen „Nachtrieb“, dem, seiner akribischen Nietzschelektüre zum Trotz, auch Heidegger in verhängnisvoller Weise verfallen war, handelt gleich die dritte Aufzeichnung aus „Der Wanderer und sein Schatten“. Die folgenden Reflexionen bemühen sich unablässig, gegen den Sog eines solchen Ursprungs- und Anfangsfetischismus anzudenken. Was keine leichte Aufgabe ist. Denn der Platonismus als jene anfängliche Gestalt systematischen Denkens hat – so Nietzsches viel zu wenig beachtete These – selbst schon mit einer Umkehrung des anfänglichen Denkens begonnen. Plato gilt ihm als der Artist des Denkens, der Wirklichkeit nicht aushält und dem der „schattengleiche Rest“ des Realen wertvoller scheint als dieses selbst.

Die Frage nach dem logisch und chronologisch Primären und eigentlich Wirklichen ist die genuin platonische Frage. Nietzsche hat sie so pointiert: „Ein Künstler hält keine Wirklichkeit aus, er blickt weg, zurück: seine ernsthafte Meinung ist, daß was ein Ding wert ist, jener *schattengleiche* (Hv. J.H.) Rest ist, den man aus Farben, Gestalt, Klang, Gedanken gewinnt; er glaubt daran, daß,

³⁹ Um philologisch genau zu sein: die Frist des Gesprächs ist durch die Wendung „in einer Stunde ist alles vorbei“ (871) bezeichnet. Die „Stunde“ dürfte aber – auch im Hinblick auf die Zeit, die die 350 Reflexionen in Anspruch nehmen – nicht chronologisch, sondern metaphorisch gemeint sein.

je mehr subtilisiert, verdünnt, verflüchtigt ein Ding, ein Mensch wird, *um so mehr sein Wert zunimmt: je weniger* (Hv. Nietzsche) real, um so mehr Wert. Dies ist Platonismus: der aber noch eine Kühnheit mehr besaß, im Umdrehen: – er maß den Grad Realität nach dem Wertgrade ab und sagte: je mehr ‚Idee‘, desto mehr Sein. Er drehte den Begriff ‚Wirklichkeit‘ herum und sagte: ‚Was ihr für wirklich haltet, ist Irrtum, und wir kommen, je näher wir der ‚Idee‘ kommen, um so näher der ‚Wahrheit‘. – Versteht man es? Das *war die größte Umtaufung*: und weil sie vom Christentum aufgenommen ist, so sehen wir die erstaunliche Sache nicht. Plato hat im Grunde *den Schein*, als Artist, der er war, dem Sein *vorgezogen!*“⁴⁰

Incipit metaphysica: mit dieser Umkehrung von Sein und Schein beginnt die Herrschaft der schattenhaften Hinter-Welt (=Metaphysik) über die Welt (Physis). Weil er der Welt untreu wird und zu ihren „schattengleichen“ Ideen überläuft, die er sodann für das eigentlich Wahre und Seiende erklärt, ist Platon Nietzsches Hauptgegner. Den Platonismus und seine christliche Popularisierung zu bekämpfen ist aber keine leichte Aufgabe. Denn Plato selbst, der doch den „schattenhaften Rest“ so unendlich aufgewertet hat, hat in seinem berühmtesten Text (dem Höhlengleichnis im Staat 6/1) die Schatten denunziert. Für Platon ist der Schatten der Inbegriff des Sekundären, Abkünftigen, für das vom eigentlich Sein der Idee am weitesten Entfernte. Draw a distinction: Der Gründungsakt der systematischen Philosophie ist die Deklassierung des Schattens und die Unterscheidung von Primärem und Sekundärem. Sie wird eigens getroffen, um dann der Philosophie (später der christlichen Religion) die Aufgabe zuzuweisen, den chorismos zwischen Sekundärem und Primärem alsbald rückgängig zu machen und also die Dinge wieder der Idee (oder in christlicher Perspektive: die Irdischen dem Himmel, die Zeit der Ewigkeit etc.) zuzuführen.

Nietzsche, der angetreten war, den Platonismus und d. h.: Platos Umkehrung von Sein und Schein umzukehren, kann sich freilich in einer Hinsicht dem Sog des Platonismus nicht entziehen. Der Kritiker Platons will das schon im Anfang systematischer Philosophie vom ersten in den zweiten Rang verwiesene Sein gegen den Schatten (der Metaphysik) rehabilitieren. Das aber heißt: der Metaphysik-Kritiker Nietzsche muß sein zweites antiplatonisches Motiv, nämlich die platonische Unterscheidung von Primärem und Sekundärem zu dekonstruieren, aufgeben. Er wertet wie sein

⁴⁰ Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre; WW III, p. 880

Antipode Platon den Schatten ab und feiert den „hohen Mittag“ als schattenlose Lichtung der Wahrheit des Seins.

Den hohen Mittag und also die Stunde, in der kein Schatten geworfen wird, preist schon ein Aphorismus aus ‚Menschliches, Allzumenschliches‘. „Am Mittag. – Wem ein tätiger und sturmreicher Morgen des Lebens beschieden war, dessen Seele überfällt um den Mittag des Lebens eine seltsame Ruhesucht, die monden- und jahrelang dauern kann. Es wird still um ihn, die Stimmen klingen fern und ferner; die Sonne scheint steil auf ihn herab. Auf einer verborgenen Waldwiese sieht er den großen Pan schlafend; alle Dinge der Natur sind mit ihm eingeschlafen, einen Ausdruck von Ewigkeit im Gesichte – so dünkt es ihm. Er will nichts, er sorgt sich um nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt, – es ist ein Tod mit wachen Augen.“ (996) Auch Zarathustra, der Einsame, will allem Sekundären und allen Schatten entfliehen. „Um die Stunde des Mittags aber, als die Sonne gerade über Zarathustras Haupt stand“ (II/512) und er also keinen Schatten wirft, ist die Welt „still“ und also „vollkommen“. „O Glück! O Glück! Willst du wohl singen, o meine Seele? Du liegst im Grase. Aber das ist die heimliche feierliche Stunde, wo kein Hirt seine Flöte bläst. / Scheue dich! Heißer Mittag schläft auf den Fluren. Singe nicht! Still! Die Welt ist vollkommen.“ (513) Vollkommen ist die Welt, wenn sie kein Double hat, wenn sie von allem Sekundären befreit ist, wenn sie nicht vom Schatten einer Hinterwelt behelligt wird, wenn keine Stimme die reine Erfahrung des reinen Seins erschreckt.

Die Ambivalenz ist deutlich: im Zwiegespräch zwischen dem Wanderer und dem Schatten wertet Nietzsche den Schatten gegen die platonische Tradition auf; in dem Aphorismus vom hohen Mittag (und vielen anderen Passagen seines Werks) wertet er hingegen den Schatten und andere Doubles ab. Diese Ambivalenz ist motivgeschichtlich gut vorbereitet. Ist der Schatten doch das Double schlechthin. Und als Double ist er von tiefer Doppeldeutigkeit⁴¹. Ein Schatten kann tödliche Assoziationen mit sich führen: man kann ein bloßer Schatten seiner selbst sein und schließlich als Schatten im Reich des Hades verkehren. Mit einer „Hadesfahrt“, die Nietzsche wagte, um „mit einigen Toten reden zu können“, die ihm lebendiger vorkamen als die lebenden Zeitgenossen, die ihm „mitunter wie die Schatten vorkommen“, endete auch die erste Abteilung von ‚Menschliches, Allzumenschliches‘. Die Schatten der Toten sind lebendiger als die Lebenden, die schon in diesem

⁴¹ C.G. Jungs nicht sonderlich komplexe Schattenlehre macht sich diesen Umstand zunutze. Cf. auch E. Husserls Verwendung des Begriffs ‚Abschattung‘.

Leben Schatten sind. Wenn Nietzsche Schatten mit Leben und eben nicht mit Tod assoziiert, so kann er auch bei dieser Akzentsetzung an eine lange Motivtradition anknüpfen. Vermag ein Schatten doch auch Schutz vor einer Sonne zu spenden, die alles Leben zerglüht. Nicht umsonst gehört der Schatten zum unabdingbaren Inventar der *locus amoenus*-Szenerie, die erotisch dem Hadesreich sein Recht bestreitet. Die Reihe der Ambivalenzen ist damit noch nicht abgeschlossen. Ein Schatten kann ein einigermaßen verlässliches Bild dessen geben, der ihn wirft. Ein monopolistischer Schatten kann aber auch, wie schon die Gefangenen aus Platons Höhle nach ihrer Befreiung erfahren müssen, für Verwechslungen zwischen *Simulacrum* und Wirklichkeit verantwortlich sein. Und ein Schatten kann absent und präsent sein. Noch die Umstände seiner Absenz sind zweifach: Schatten verschwinden, wenn kein Licht herrscht. Schatten verschwinden aber auch in der panischen Stunde des hohen Mittags, wenn eine Überfülle an Licht alle Doubles und alle Besinnung vertreibt.

Nietzsches Denken bewegt sich im Raum dieser Ambivalenz. Es tritt an, die (platonische) Metaphysik zu überwinden und bleibt doch noch in ihren Vorgaben gefangen. Heideggers Nietzsche-Rekonstruktion hat dies herausgestellt – und zugleich verschattet. Der erste Band von Heideggers Nietzsche-Buch schließt mit den Worten: Nietzsche lesend „erfahren wir als Erstes (ein Zweites oder Drittes folgt nicht, J.H.), wie weit, wie entschieden schon das Sein vom Seienden und der Vormacht des sogenannten Wirklichen überschattet wird. / Die Überschattung des Seins durch das Seiende kommt aus dem Sein selbst, als die Seinsverlassenheit des Seienden im Sinne der Verweigerung der Wahrheit des Seins. / Doch, indem wir diesen Schatten *als* Schatten erblicken, stehen wir schon in einem anderen Licht, ohne das Feuer zu finden, dem sein Leuchten entstammt. Der Schatten selbst ist so schon anderes und keine Verdüsterung:

„Es sagen der Wanderer viele davon,
Und das Wild irrt in den Klüften
Und die Herde schweifet über die Höhen,
In heiligem Schatten aber,
Am, grünen Abhang wohnet
Der Hirt und schauet die Gipfel.“ (657)
Hölderlin, „Der Mutter Erde“⁴²

⁴² Heidegger: l.c., p. 657 sq.

Ein klassischer Dreischritt: 1. Sein wird seinsgeschichtlich umso mehr vergessen, als es vom Seienden überschattet wird. Seinsvergessen interessiert „man“ sich, je weiter vom Anfang entfernt, desto rücksichtsloser, für Seiendes und eben nicht für Sein und Zeit. Der Autor von ‚Sein und Zeit‘ hatte für diese Überschattung bzw. für diese materialistische „Vormacht des sogenannten Wirklichen“ noch eine (keinem anderen als Georg Lukács entlehnte) aufschlußreiche Formel bereit: „daß die Gefahr besteht, das ‚Bewußtsein zu verdinglichen“⁴³. Eine Formel, die es durchaus nahelegt, die Vormacht des sekundären Seienden vor dem primären Sein soziologisch aufgeklärt zu verstehen: das Seiende, das Dasein soweit bringen und bedingen kann, Sein zu vergessen, ist nichts anderes als das Ding, das Ware geworden ist. Der spätere Heidegger hat diese Fragestellung: ob Seinsvergessenheit sich auch geld- und waretheoretisch buchstabieren läßt, völlig ausgeblendet. 2. „Die Überschattung des Seins durch das Seiende“ ist nun aber nicht nur eine Fehlform des Seinsverständnisses, sondern eine Möglichkeit, die „aus dem Sein selbst (kommt)“. Denn Sein wäre ohne die (durch seine zeitliche Verfassung immer schon gezeitigte) ontologische Differenz von Sein und Seiendem nicht das, was es ist und was „es gibt“: Sein. Seiendes ist also der notwendige Schatten des Seins, das selbst differierend und unterschieden ist. Seinsvergessenheit ist demnach eine authentische Möglichkeit des Seins selbst. 3. Wenn wir diesen „Schatten *als* Schatten erblicken“, dann stehen wir in „einem anderen Licht“ als in dem des aufklärerisch verdinglichten Denkens. Dieses „andere Licht“ läßt keine Rückschlüsse auf das verzehrende „Feuer (zu), dem sein Leuchten entstammt“. Aber es entbirgt immerhin, daß der Schatten, den es und der es mit sich bringt, irreduzibel, weil nicht abkünftig, sondern vielmehr ursprünglich ist. Ursprünglich in der Weise, daß an ihm erhellt und sich entbirgt, daß im „Ur-sprung“ schon ein Sprung ist, daß Schatten und Licht gleichursprünglich zusammengehören. „Der Schatten ist so schon anderes und keine Verdüsterung.“

⁴³ Heidegger: Sein und Zeit, p. 437. Die Wendung wird von Heidegger in Anführungsstriche gesetzt; Lukács' 1923 erschienene Abhandlung über ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ aber nicht ausdrücklich erwähnt. Die Formel „Verdinglichung des Bewußtseins“ kommt auch in § 10 von ‚Sein und Zeit‘ vor. Cf. dazu J. Hörisch Die Krise des Bewußtseins und das Bewußtsein der Krise – Zu Sohn-Rethels Luzerner Exposé = Vorwort zu A. Sohn-Rethel: Soziologische Theorie der Erkenntnis. Ffm 1985, p. 11 sqq.

Der Schatten des Geldes – Nietzsches platonische Chrematophobie

„Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.“ So heißt es in Hölderlins Elegie ‚Brod und Wein‘ (v. 114). In der spätesten Version hat Hölderlin diese Zeile entschieden verändert. Es heißt nunmehr: „Nur zu Zeiten erträgt eigenen Schatten der Mensch“ (v. 118).⁴⁴ Nach dem Ende der Metaphysik und der Ontotheologie ist der Mensch mit seinem eigenen Schatten allein. Er kann Schatten nicht mehr meta-physisch einer Hinter-Welt zurechnen. Und er hat keine Gründe mehr, hinter Schatten eigentliches Sein zu vermuten. Nietzsche hat (ähnlich wie vor ihm Hölderlin) immer wieder versucht, postmetaphysische Zeiten „gut zu deuten“. Postmetaphysische Zeiten sind Zeiten der Befreiung von den Schatten der Hinterwelt, der Befreiung von allen Zweiweltenlehren. Dem psychologischen Megatrainingsprogramm, das Nietzsche in dieser Hinsicht entwarf, war allerdings kein durchschlagender Erfolg beschieden: „Tod. – Durch die sichere Aussicht auf den Tod könnte jedem Leben ein köstlicher, wohlriechender Tropfen von Leichtsinn beigemischt sein – und nun habt ihr wunderlichen Apotheker-Seelen aus ihm einen übel-schmeckenden Gift-Tropfen gemacht, durch den das ganze Leben widerlich wird.“ (1000 sq.)

Für das Scheitern einer „fröhlichen Wissenschaft“ vom buchstäblich leicht-sinnigen (und eben deshalb bedeutenden!) Leben in postmetaphysischen Zeiten macht Nietzsche vor allem *den* Schatten verantwortlich, der den Schatten der Metaphysik beerbt hat: den Schatten des Geldes. „Danae und Gott im Golde“ ist ein Aphorismus aus ‚Morgenröte‘ überschrieben. In ihm heißt es lapidar: „was man ehemals ‚um Gottes willen‘ tat, tut man jetzt um des Geldes willen, das heißt um dessen willen, was *jetzt* am höchsten Machtgefühl und gutes Gewissen gibt.“ (I/1151) Nietzsche hat so scharf wie wohl sonst nur noch Goethe und Chamisso, Marx und Max Weber erkannt, welche erkenntniskritischen und kryptotheologischen Implikationen die Umstellung von Metaphysik auf Meta- und Megafiskalismus in sich birgt. Aber er hat darauf verzichtet, diese Erkenntnis entschieden zu Ende zu denken und d. h. Geld als Medium der Befreiung von metaphysischen Fixierungen zu begreifen. Nietzsches Geldkritik ist nicht sonderlich originell. Nietzsche ist vielmehr so chrematophob wie Sokrates und Platon.

⁴⁴ Sämtliche Werke, Frankfurter Ausgabe, Bd. 6: Elegien und Epigramme. Ffm 1976, pp. 251 (v. 114) resp. 261 (v. 118)

Nietzsche verwirft, wie üblich, „jene wahrhaft international heimatlosen Geldeinsiedler . . ., die, bei ihrem natürlichen Mangel des staatlichen Instinktes, es gelernt haben, die Politik zum Mittel der Börse, und Staat und Gesellschaft als Bereicherungsapparate ihrer selbst zu mißbrauchen.“ (III/283) Und er kritisiert in (terminologisch immerhin bemerkenswerter Parallele zu Marx) im 63. Aphorismus von ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ die „moralischen Charaktermasken“, zu denen starke Individuen unter dem Druck der Anpassung an gesellschaftliche Verkehrsformen verkommen können: „In den Zeiten, da die Charaktermasken der Stände für endgültig fest, gleich den Ständen selber gelten, werden Menschen verführt sein, auch die moralischen Charaktermasken für absolut zu halten und sie so zu zeichnen. So ist Molière als Zeitgenosse der Gesellschaft Ludwigs XIV. verständlich; in unserer Gesellschaft der Übergänge und Mittelstufen würde er als ein genialer Pedant erscheinen.“ Der Begriff ‚Charaktermaske‘⁴⁵ ist ein Neologismus Jean Pauls, den Marx und Eichendorff aufgriffen und der durch eine unter diesem Titel stehende 1861 erschienene Novellensammlung von Alfred Meißner⁴⁶ eine gewisse Popularität erlangte. Jean Paul wird übrigens im 99. Aphorismus von ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ erwähnt und als „Verhängnis im Schlafrock“ charakterisiert. Ein Verhängnis ist Jean Paul in Nietzsches Perspektive allein deshalb, weil er noch einmal den platonischen Idealismus literarisch hoffähig macht.

Als Kritiker der „großen Geldwelt“ (889) will Nietzsche eine „Philosophie der heiteren Tauschablehnung und Neidlosigkeit in die Herzen einpflanzen“ (868). Der Preis für diese so freundliche wie (zumal in Nietzsches sonstigen Reflexionskontexten) konventionelle Bemühung ist hoch. Als Kritiker des postmetaphysischen Schattens, nämlich der vollendeten monetären Zweitcodierung der Welt, optiert Nietzsche, der ansonsten entschieden Antiplatoniker ist, für das Primäre. Schon die Wortwahl seiner großartigen Charakteristik des Platonismus legt es nahe, seine philosophiegeschichtliche Diagnose monetär zu wenden. „Je mehr subtilisiert, verdünnt, verflüchtigt ein Ding, ein Mensch wird, *um so mehr sein Wert zunimmt: je weniger real, um so mehr Wert*“: in diesem

⁴⁵ Cf. Jochen Hörisch: Charaktermasken – Subjektivität als Traum und Trauma bei Jean Paul und Marx und ders.: Larven und Charaktermasken – Zum elften Kapitel von Ahnung und Gegenwart; beide Essays in: J.H.: Die andere Goethezeit, I.c., pp. 29-46, 212-221

⁴⁶ Charaktermasken. Leipzig 1861

Zeichen tritt die Neuzeit an. Nietzsches Algorithmus erklärt implizit, aber eben nicht ausdrücklich das Subtilste, Verdünnteste, Verflüchtigste: nämlich Geld zum Medium der universalen Zweitcodierung und Geld zum funktionalen Äquivalent der platonischen Idee.

Wenn aber Metaphysik durch Ökonomie und Gott durch Geld ersetzt wird, so eröffnet sich eine Hermeneutik, die dies- und jenseits von Platonismus und Christentum prozediert. Sie läßt keine Zweiweltenlehren mehr zu. Stärker als jede Philosophie sorgt Geld dafür, Sein und Zeit als knappe Ressourcen zu erfahren, denen treu zu bleiben sich lohnt. Geld ist, wie alle Fundamentalisten wissen, der Inbegriff des Innerweltlichen. Auf die Möglichkeit, Geld als das schattenhafte Medium zu begreifen, das rein innerweltlich von metaphysischen Fixierungen auf Gott und von transzendenten Signifikaten befreit und das es erlaubt, den „Schatten *als* Schatten zu erblicken“, hat Nietzsche hingegen verzichtet. Dabei hätte sie leicht ergriffen werden können. Denn die populärste Geld- und Schattennovelle überhaupt – eben Chamissos ‚Schlemihl‘ – endet, nachdem sie eine Geschichte entfaltet hat, die weiß Gott Raum für eine Kritik des Geldes läßt, ausdrücklich mit der nun zum zweiten Mal zu zitierenden Wendung: „Du aber, mein Freund, willst Du unter den Menschen leben, so lerne verehren zuvörderst den Schatten, sodann das Geld.“ Nietzsche hat diese Verehrung verweigert. Er hat die Tiefenstrukturen der postmetaphysischen Neuzeit erkannt, aber versucht, sie zu hintergehen. So findet sich bei Nietzsche beides: sowohl der Antiplatonismus als auch der platonische Affekt gegen alles Sekundäre, Minderwertige, Abkünftige, Niedrige⁴⁷. Das machte sein Denken (wie das Heideggers) anschußfähig für Fundamentalisten des Primären. Und das unterscheidet seine Schatten-Metaphysik von Celans Schwellen- und Schattendichtung, die keine Angst davor hat, daß auch ein zweiter spricht – „Sprich auch du“:

⁴⁷ Cf. Urs Marti: Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand – Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie. Stuttgart/Weimar 1993

Paul Celan: Sprich auch du

Sprich auch du,
sprich als letzter,
sag deinen Spruch.

Sprich –
Doch scheide das Nein nicht vom Ja.
Gib deinem Schatten auch den Sinn:
gib ihm den Schatten.

Gib ihm Schatten genug,
gib ihm so viel,
als du um dich verteilt weißt zwischen
Mittnacht und Mittag und Mittnacht.

Blicke umher:
sieh, wie's lebendig wird rings –
Beim Tode! Lebendig!
Wahr spricht, wer Schatten spricht.

Nun aber schrumpft der Ort, wo du stehst:
Wohin jetzt, Schattenentblößter, wohin?
Steige. Taste empor.
Dünnere wirst du, unkenntlicher, feiner!
Feiner: ein Faden,
an dem er herabwill, der Stern:
um unten zu schwimmen, unten,
wo er sich schimmern sieht: in der Dünung
wandernder Worte.⁴⁸

⁴⁸ In: P. Celan: Gedichte in zwei Bänden – Bd. I. Ffm 1975, p. 135 (Von Schwelle zu Schwelle)